

LESEPROBE

Fernando Enns,
Wolfram Weiße (Hrsg.)

Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen

Politische und theologische
Herausforderungen

Religionen im Dialog, Band 9, 2016,
332 Seiten, br., 34,90 €,
ISBN 978-3-8309-3382-3

E-Book: 30,99 €,
ISBN 978-3-8309-8382-8



Fernando Enns, Wolfram Weiße (Hrsg.)

Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen

Politische und theologische
Herausforderungen

WAXMANN

© Waxmann Verlag GmbH, 2015

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise,
verboten. Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche
Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reprodu-
ziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme ver-
arbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.



WAXMANN

Steinfurter Str. 555
48159 Münster

Fon 02 51 – 2 65 04-0
Fax 02 51 – 2 65 04-26

info@waxmann.com
www.waxmann.com

Bestellung

Fax: 0251 26504-26
Tel.: 0251 26504-0

Internet: www.waxmann.com/buch3382
E-Mail: order@waxmann.com

Religionen im Dialog

Eine Schriftenreihe der
Akademie der Weltreligionen
der Universität Hamburg

Band 9

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Religionen im Dialog, Band 9

Eine Schriftenreihe der
Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg

ISSN 1867-1292

Print-ISBN 978-3-8309-3382-3

E-Book-ISBN 978-3-8309-8382-8

© Waxmann Verlag GmbH, 2016
Steinfurter Str. 555, 48159 Münster

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Plessmann Design, Ascheberg

Titelbild: © prokop – photocase.de

Satz: Sven Solterbeck, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

Fernando Enns und Wolfram Weiße

Die zunehmende Relevanz des Themas Gewalt und Gewaltfreiheit
in Religion und Gesellschaft

Eine Einführung 9

Aktuelle Positionen zu Gewaltfreiheit und Gewalt

*Bischöfin Kirsten Fehrs, Weihbischof Hans-Jochen Jaschke,
Schura-Vorsitzender Mustafa Yoldaş, Carola Roloff und Fernando Enns
im Gespräch mit Wolfram Weiße*

Vertreterinnen und Vertreter aus den Religionen
zu Gewaltfreiheit und Gewalt

Ein Podiumsgespräch 29

*Antje Möller, Dietrich Wersich, Ekkehard Wysocki und Hans-Martin Gutmann
im Gespräch mit Wolfram Weiße*

Politikerinnen und Politiker zu Gewaltfreiheit und Gewalt

Ein Podiumsgespräch 39

Die Rolle von Religionen in Gewaltkonflikten

Andreas Hasenclever

Zwischen Himmel und Hölle

Überlegungen zur Politisierung von Religionen in bewaffneten Konflikten . . . 53

Rainer Tetzlaff

Gewalt und Religion – Religionskonflikte im Zeitalter der Globalisierung

Politikwissenschaftliche Erörterungen über Ursachen und Wirkung 75

Markus A. Weingardt

Religion als politischer Faktor zur Gewaltüberwindung 95

Rolf Schieder

Das Gewaltpotenzial von Religionen. 105

Wolfgang Palaver

Von der gefährlichen Jagd auf die Sündenbockjäger

Der Sündenbockmechanismus in den Religionen 119

Marco Hofheinz
Terrorismusbekämpfung, Brudermord, Sündenbockmechanismus
und Stellvertretungschristologie
Kommentar zum Beitrag von Wolfgang Palaver 137

Viola Raheb
Gewalt und Gewaltfreiheit im Kontext von Besatzung
aus christlich-palästinensischer Sicht 153

Fernando Enns
Anmerkungen zum Beitrag von Viola Raheb 167

Visionäre der Gewaltfreiheit – kritisch betrachtet

Susanne Rohr
Of Dreams and Dread
Martin Luther Kings ziviler Ungehorsam 175

Hans-Jürgen Benedict
Hat Gewaltfreiheit verändernde Kraft?
Wirkungen Martin Luther Kings in Deutschland
Ein persönlicher Erfahrungsbericht 185

Ulrich Dehn
Mohandas K. Gandhi und seine Ambivalenzen
Grundimpulse seines Denkens und Handelns im Bereich
des gewaltfreien Widerstands 197

Pearly Usha Walter
A Critical Appraisal of Gandhi's Political and Ethical Views 207

Fyodor Kozyrev
Returning the Ticket to God
The Topic of Violence in Russian Utopias. 215

Christoph Störmer
Anmerkungen zum Beitrag von Fyodor Kozyrev 227

Gewaltfreiheit und Gewalt aus Sicht von Buddhismus, Hinduismus, Judentum, Christentum und Islam

Carola Roloff

Gewaltfreiheit im Buddhismus 233

André van der Braak

Non-Violence and Violence in Buddhism 247

Victor van Bijlert

How Hindus Reject Violence

Hinduism, Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi

and Non-Violence in Political Action 259

Ephraim Meir

Violence and Peace from a Jewish Perspective 277

Rachel Reedijk

Teshuva – A Jewish Perspective on Non-Violent Peace-Building 285

Hans-Martin Gutmann

Tragen Religionen zu Gewaltunterbrechung bei?

Eine christlich-theologische Sicht 295

Fernando Enns

Das ambivalente Verhältnis zur Gewalt im Christentum und

das Potenzial der ökumenischen Diskussion zum Gerechten Frieden. 305

Katajun Amirpur

Islam – Gewalt und Gewaltfreiheit 313

Nachwort

Peter Fischer-Appelt

Gewalt und Gewaltfreiheit in den Religionen

Schlusswort 323

Autorinnen und Autoren 329

Fernando Enns und Wolfram Weiße

Die zunehmende Relevanz des Themas Gewalt und Gewaltfreiheit in Religion und Gesellschaft

Eine Einführung

Das Spannungsfeld von Gewalt und Gewaltfreiheit

Die Themen von Aggression, Mord und Krieg durchziehen unsere Geschichte – nach der Hebräischen Bibel schon seit ihrem Beginn: seit dem Brudermord von Kain an Abel. Sie bilden die Schattenseite der Menschheitsgeschichte, und Religionen haben dabei oft eine Rolle gespielt, indem sie Gewalt überhöht haben oder indem sie als Legitimation für Gewaltanwendung erhalten mussten. Das betrifft die Kreuzzüge oder den 30-jährigen Krieg nicht minder als den Ersten Weltkrieg, in dem Christen in allen kriegführenden Nationen Gott auf ihrer Seite wähten.

Das ist die eine Seite. Die andere Seite besteht darin, dass Religionen immer auch für eine Eindämmung von Gewalt und Frieden standen: Der Brudermörder Kain wird von Gott mit einem Zeichen versehen, damit es nicht zu einer Kettenreaktion von Gewalt kommt, und der Frieden wurde nicht nur verkündigt, sondern auch verkörpert. Dafür stehen die Propheten im Judentum ebenso wie Buddha, Jesus oder Mohammed. Zudem gab es in der Geschichte bis heute immer Mutige, die auf Frieden setzten: So ist Friedrich Siegmund-Schultze vor und nach dem Ersten Weltkrieg gegen den Krieg und seine Legitimierung durch die Kirchen eingetreten (Siegmund-Schultze 1990); so hat Dietrich Bonhoeffer schon 1933 gegen das barbarische Nazi-Regime, gegen die Diskriminierung der Juden und gegen die geschürte Kriegsmentalität öffentlich seine Stimme erhoben.¹

Gewalt und das Eintreten für Frieden bilden ein Spannungsfeld, das keine einfachen Antworten auf die Frage nach der Rolle der Religionen zulässt. Deswegen sind wir gefordert, uns der Frage von Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen grundlegend und aus unterschiedlichen Perspektiven zu stellen. Das umso mehr, als gegenwärtig eine weltweite Zunahme an gesellschaftlicher und kriegerischer Gewalt zu verzeichnen ist, bei der Religionen mit einbezogen sind. Dies betrifft die Terrorattacke gegen die Twin-Towers in New York am 11. September 2001 und etliche der seit dieser Zeit verübten Anschläge wie jenem in Paris im Januar 2014, dies betrifft den Konflikt im Nahen Osten, und dies betrifft ganz massiv den sogenannten „Islamischen Staat“ (IS) mit seinem brutalen Vorgehen, das durch Religion zu rechtfertigen versucht wird. Diesen Herausforderungen müssen wir uns stellen, um zu ergründen, inwiefern Religionen bei diesen Gewaltkonflikten

¹ Dietrich Bonhoeffer hielt seinen öffentlichen Vortrag mit dem Titel „Die Kirche vor der Judenfrage“ im April 1933. Das Manuskript wurde am 1.7.1933 in der Niederdeutschen Kirchenzeitung (Vol. 3, Nr. 13, S. 234–238) gedruckt. Wiederabdruck in Bonhoeffer, 1959.

*Bischöfin Kirsten Fehrs, Weihbischof Hans-Jochen Jaschke,
Schura-Vorsitzender Mustafa Yoldaş, Carola Roloff und
Fernando Enns im Gespräch mit Wolfram Weiße¹*

Vertreterinnen und Vertreter aus den Religionen zu Gewaltfreiheit und Gewalt

Ein Podiumsgespräch

Wolfram Weiße: Eigene Positionen zu Religion und Gewalt darzulegen, ist bei denen, die wie Sie auf dem Podium selber eine Religion repräsentieren, nicht denkbar ohne Rückgriff auf grundlegende Eckpunkte der je eigenen Tradition. Darf ich zunächst die Bischöfin der Evangelisch-Lutherischen Nordkirche fragen, auf welchen Luther Sie sich beziehen wollen: auf den, der die Freiheit des Christenmenschen proklamiert und die religiöse und gesellschaftliche Emanzipation über Jahrhunderte mit einem kräftigen Impuls ausgestattet hat, oder auf den, der die Streitschriften gegen die Juden verfasst hat?

Bischöfin Kirsten Fehrs: Luther ist in seinen späteren Jahren ziemlich fundamental aufgetreten, aus Gründen, die wir jetzt nicht in epischer Breite erläutern müssen. Das ist natürlich nicht das, was als Vorbild steht. Aber es gibt einen früheren Luther, der zum Beispiel 1520 oder 1523 einen wunderbaren Satz ausgesprochen hat, der mir sehr nachgeht. Der heißt sinngemäß: „Gibt man einen Gulden zum Türkenkrieg, so sind 100 nicht zu viel, um einen Knaben, respektive ein Mädchen, zu einem rechten Christenmenschen zu bilden.“ Und das heißt weitergedacht: Eine Relation der Güterverteilung eins zu hundert für Bildung, bei einem Rüstungsetat der USA im Moment von 610 Milliarden und einem umgerechnet deutschen Verteidigungshaushalt von 46 Milliarden US Dollar, das wäre eine echte Chance für eine Bildung, die in die Tiefe geht – die auch ermöglicht, dass man ‚im eigenen Haus‘, wenn man so will, aufräumt. Das heißt: Sich wo nötig zu distanzieren, aber auch im interreligiösen Dialog die Gesprächspartner darin zu stärken, wenn sie sich positionieren – was ja nicht immer einfach ist, weil sehr viele nicht viel von ihrer Religion wissen. Und zum Beispiel Mustafa Yoldaş darin zu bestärken, sich gegen den IS so klar abzugrenzen, wie er es kürzlich getan hat.

Zu meiner Position: Die reformatorische Position sagt ja, zusammengefasst: „sine vi, sed verbo“. Also nicht menschliche Gewalt, sondern das Wort Gottes – also das Wort, das im Dialog im konsensualen Gespräch der ‚Wahrheit‘ nahekommt. Das ist eine Übung, die sich leicht anhört, die aber gelernt sein

1 Der Text ist die nur leicht redigierte Transkription einer Podiumsdiskussion, die im Oktober 2014 im Rahmen einer öffentlichen Veranstaltung zum Thema „Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen“ an der Universität Hamburg stattgefunden hat.

*Antje Möller, Dietrich Wersich, Ekkehard Wysocki und
Hans-Martin Gutmann im Gespräch mit Wolfram Weiße¹*

Politikerinnen und Politiker zu Gewaltfreiheit und Gewalt

Ein Podiumsgespräch

Wolfram Weiße: In diesem Podium geht es um die Frage: Wie gehen politische Akteure mit dem Thema Gewalt und Gewaltlosigkeit in den Religionen um und was sagt ein Vertreter wissenschaftlicher Theologie dazu, der sich mit dem öffentlichen Mandat von Kirche in unserer Gesellschaft beschäftigt. Ich möchte mit dem Fraktionsvorsitzenden der Christlich-Demokratischen Partei in Hamburg anfangen. Herr Wersich, Sie haben vor einiger Zeit deutlich gesagt: „Wir müssen uns politisch mit der Frage von Gewalt und Religion auseinandersetzen.“ Was heißt das für die Gesellschaft in Hamburg?

Dietrich Wersich: Vielen Dank. In meiner Wahrnehmung ist ganz klar, dass die Konflikte, die im arabischen Raum stattfinden, sich teilweise hier – auch in Hamburg – abbilden und dass das kein Konflikt des Islam gegen alle anderen oder umgekehrt ist. Deswegen heißt es für uns in Hamburg ganz konkret, dass unsere Bemühungen nur gemeinsam mit den islamischen Organisationen und Verbänden fruchtbar sein können. Wir sitzen im selben Boot, haben dieselben Interessen und müssen gemeinsam agieren. Wir müssen zweitens in Hamburg aufpassen, dass wir – vor allem in der Öffentlichkeit – sehr differenziert argumentieren. Im Moment vermischen sich in Hamburg die Diskussionen um Konflikte stark, zum Beispiel mit dem, was wir mit den Flüchtlingen erlebt haben. Das halte ich für ganz fatal. Es sind nicht die Flüchtlinge, die hier auf die Straße gehen, sondern es sind ganz andere Bevölkerungsgruppen. Mitunter wird dann in der öffentlichen Diskussion so getan, als gäbe es diese Konflikte nicht, wenn die Flüchtlinge nicht hier wären. Es wird viel auf die Flüchtlinge projiziert, und das halte ich für ganz gefährlich.

Ich finde auch, dass die Rolle der deutschen Konvertiten unterschätzt wird. In der öffentlichen Debatte wird es oft so dargestellt, als seien gewisse Verhaltensweisen kulturell oder genetisch bedingt. Der Hamburger Senat hat Zahlen veröffentlicht, die besagen, dass von den 40 jungen Leuten, die als Dschihadisten ausgereist sind, mehr als die Hälfte deutsche Staatsbürger sind und dass von denen mehr als die Hälfte keinen Migrationshintergrund haben. Das heißt, wir haben es hier mit einem Phänomen zu tun, das offenbar attraktiv ist für junge Leute auf der Sinnsuche in einer globalisierten Welt, in der es vielleicht wenig

1 Der Text ist die nur leicht redigierte Transkription einer Podiumsdiskussion, die im Oktober 2014 im Rahmen einer öffentlichen Veranstaltung zum Thema „Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen“ an der Universität Hamburg stattgefunden hat.

Zwischen Himmel und Hölle

Überlegungen zur Politisierung von Religionen in bewaffneten Konflikten

Einleitung

Angesichts der Gräueltaten des sogenannten Islamischen Staates im Vorderen Orient, des Wütens der Lord Resistance Army in Zentralafrika, der Pogrome indischer Hindunationalisten oder auch der blutigen Terrorpolitik von Boko Haram in Nigeria wird in letzter Zeit wieder verstärkt die Frage diskutiert, ob es nicht einen genuinen Zusammenhang zwischen Glauben und Gewalt gibt. Vor allem der Islam wird in diesem Rahmen von vielen Zeitgenossen als äußerst gefährliche Religion eingeschätzt. So bescheinigt Samuel Huntington (1996, S. 420) der muslimischen Welt besonders blutige äußere wie innere Grenzen, für Heinrich Meier (2013, S. 305 f.) ist „der politisch-religiöse Radikalismus (...) zuallererst islamischer Herkunft“, nach Monika Toft (2007, S. 105) ist die Verpflichtung zur bewaffneten Glaubensverteidigung im Islam außerordentlich stark ausgeprägt, Ungarns Ministerpräsident Viktor Orbán bezeichnet muslimische Flüchtlinge als ernstes Sicherheitsrisiko für sein Land und französische Lokalpolitiker wollen aus Selbstschutz nur noch Christen aus Syrien Asyl gewähren.¹ Angesichts dieser kritischen Debattenlage zum Zusammenhang von Religion und Gewalt im Allgemeinen und zur Rolle des Islams im Besonderen werde ich in diesem Beitrag eine dezidierte Gegenposition beziehen.

Zunächst wäre eine Welt ohne Religionen nach meiner Überzeugung nicht friedlicher als eine Welt mit Religionen. Das hängt damit zusammen, dass Krieg und Gewalt durch und durch säkulare Phänomene sind und Menschen keine Religion brauchen, um sich zugrunde zu richten. Darüber hinaus muss nicht überall dort, wo Religion draufsteht, auch Religion drin sein. So gibt es gegenwärtig zwar viele Konflikte, die im Namen eines wie auch immer begriffenen Heiligen ausgetragen werden. Gleichwohl habe ich den Eindruck, dass das, was in diesem Zusammenhang als Religion verkauft wird, seinen Heilsbezug verloren hat und zu einer Ideologie unter anderen geworden ist. Wir haben es mit „halbierter Religion“ zu tun. Schließlich halte ich Religion in einem anspruchsvollen Sinn zur Rechtfertigung von Gewalt für strukturell unfähig. Umgekehrt können Religionen als Religionen aber viel für den Frieden tun. Ihnen kommt ein hohes sozialkritisches Potential zu und ihre Repräsentanten sind immer wieder in der Lage, Eskalationsprozesse zu unterbrechen oder Friedenskonsolidierungsmaßnahmen zu unterstützen. Hierzu

¹ Vgl. TAZ (22.8.2015) „Asyl nur für Christen?“ und FAZ (9.9.2015) „Frankreich: Bibeltest für Flüchtlinge“.

Rainer Tetzlaff

Gewalt und Religion – Religionskonflikte im Zeitalter der Globalisierung

Politikwissenschaftliche Erörterungen
über Ursachen und Wirkung

1. Einleitung: Fragen zum Zusammenhang von Glaubensbekenntnis und Gewalt gegen „Ungläubige“

Wo gilt noch das Tötungsverbot für Gläubige, wie es in den Zehn Geboten und an einigen Stellen des Korans („Es sei kein Zwang in der Religion“) verankert ist? In den politisch instabilen Regionen der Welt, in denen staatliche Autorität mehr und mehr verfällt und Gesellschaften unter großer Armut und Perspektivlosigkeit der Jugendlichen leiden, treten religiös verbrämte Gewaltorgien („Religionskriege“) in Erscheinung, d. h. kollektive Gewalthandlungen gegen andere Gläubige im Namen eines religiösen Glaubensbekenntnisses. Im Irak und in Syrien, im Jemen und im Libanon, in Libyen und Ägypten, in Sudan und Südsudan, in Somalia und Nigeria, und in mehr als bereits acht Staaten Zentral- und Westafrikas bekämpfen sich Gläubige untereinander, Muslime gegen Muslime, Muslime gegen Christen, Christen gegen Muslime und dschihadistische Gruppen in Zentral- und Nordafrika (als Ableger der global wirksamen islamistischen Terrororganisationen al Kaida und „IS“) gegen anders denkende Afrikaner. Im asiatischen Myanmar werden buddhistische Mönche zu wütenden Männern, die auf Muslime einschlagen. Im zentralafrikanischen Ruanda ermordeten im Jahr 1994 die Christen der herrschenden Ethnie (Hutu) ca. 800 000 Christen und Nachbarn vom Stamm der Tutsi, der Minderheitsethnie, als Erstere sich bedroht fühlten. Und der dem Genozid zugrunde liegende Kampf um Macht und Überlebensressourcen wird bis heute im Nachbarstaat DR Kongo (dem früheren Zaire) bei den geflüchteten Hutu weitergeführt. Mit mehr als schätzungsweise vier Millionen Toten (die verhungerten oder militärischer Gewalt zum Opfer fielen) ist dieser Genozid einer der verlustreichsten und grausamsten der Gegenwart (Prunier, 2009). Muslime spielen hierbei keine Rolle!

Im Jahr 2014 hat es weltweit nicht weniger als 32 „Gewaltkonflikte“ gegeben und mehr als 51 Millionen Flüchtlinge (Globale Trends, 2015, S. 41), wobei religiöse Konflikte oder „clashes of civilizations“ (Huntington) eine prominente Rolle spielten. Ein wichtiger Ausgangspunkt für zeitgemäße religiöse Standortdefinition ist die Feststellung von Katajun Amirpur und Wolfram Weiße, dass die „Pluralisierung von Religion im Kontext globaler Begegnungsorte das Kennzeichen von gegenwärtiger Religion“ sei (Amirpur & Weiße, 2015, S. 7). Und damit vergrößern sich auch die Chancen, dass religiöse Differenzen bestehende politische Konflikte (um Land, Wasserressourcen, Arbeitsplätze etc.) noch verschärfen

Religion als politischer Faktor zur Gewaltüberwindung

Es ist wahrlich kein neuzeitliches Phänomen, dass Religionen zu Unfrieden und Ungerechtigkeit in der Welt beitragen. Schon die jahrtausendealten heiligen Schriften und Überlieferungen aller großen Religionen berichten von Gewalt im Auftrag Gottes, von Unterdrückung und Ausbeutung in seinem Namen. Über alle Jahrhunderte und bis heute ist zu beobachten, wie religiöse Überzeugungen Herrschafts- und Gesellschaftssysteme prägen, wie sie politische Entscheidungen beeinflussen – auch und gerade jene über Krieg und Frieden, über Gleichberechtigung oder Diskriminierung, über Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit. Politischen Extremisten bietet sich ‚Religion‘ noch besser als säkulare Ideologien an, um Anhänger zu mobilisieren, deren Gewalt- und Opferbereitschaft zu steigern und ihre Ziele ‚im Namen Gottes‘ rascher oder effektiver zu erreichen (vgl. Rittberger & Hasenclever, 2000; Hasenclever, 2015). Religiöse Eiferer können sich umgekehrt der Politik bedienen, um im Namen der Freiheit, der nationalen Sicherheit, Wohlfahrt oder Ehre ihre religiösen Vorstellungen zu verbreiten und konkurrierende Religionsgemeinschaften zu schwächen, sie gar zu vernichten.

Die heiligen Schriften aller Religionen berichten aber ebenso, dass im Namen desselben Gottes zu Frieden und Gerechtigkeit aufgerufen und diesem Aufruf gefolgt wird (vgl. Weingardt, 2015). Auch die politische Geschichte ist voller Beispiele, dass religiöse Werte oder Überzeugungen ein gewaltloses, friedliches Verhalten bewirkten und zu gerechteren Herrschafts- oder Gesellschaftsstrukturen beitrugen: Dank religiöser Akteure wurden Kriege abgewendet oder beendet, inner- und zwischenstaatliche Versöhnung gestiftet, Systemwechsel ermöglicht oder friedlich gestaltet, gewaltlosen Widerstandsbewegungen gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit zum Erfolg verholfen. Strikte Gewaltlosigkeit zeichnet die historischen Friedenskirchen ebenso aus wie den gegenwärtigen Dalai Lama. Die Herausbildung der Demokratie und Sozialgesetzgebung in Mitteleuropa steht in engem Zusammenhang mit der abendländischen Religionsgeschichte und dem Einfluss der christlichen Kirchen in Europa. Mahatma Gandhi schließlich ist weltweit zum Synonym geworden für einen religiös geprägten, gewaltlosen Kampf für Frieden und Gerechtigkeit.

Diese „Ambivalence of the Sacred“ (Appleby, 2000) – das Konflikt- und Friedenspotenzial von Religionen – hat im wissenschaftlichen wie im politischen Raum inzwischen zwar prinzipielle Anerkennung gefunden, gleichwohl ist der Fokus nach wie vor weitgehend auf das Konfliktpotenzial gerichtet. Dem lange postulierten Bedeutungsverlust von Religionsgemeinschaften folgte die nur scheinbar überraschende „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt, 2001) in die politische Arena. Weltweit betrachtet sind Religionsgemeinschaften stets auch politisch relevante Kräfte gewesen; ihre ‚Rückkehr‘ ist darum weniger ein poli-

Das Gewaltpotenzial von Religionen

In drei Schritten möchte ich mich meinem Thema nähern. Im ersten will ich mich eines Gewaltbegriffs vergewissern, der nicht von vornherein Gewalt nur bei anderen vermutet, sondern der sich der eigenen Anfälligkeit für Gewalt bewusst bleibt. Im zweiten Schritt geht es um die Frage, wie der Zusammenhang von Religion und Gewalt so zu fassen ist, dass nicht das Vorurteil transportiert wird, alle Religionen seien gewissermaßen intrinsisch gewaltanfällig. Im dritten und letzten Schritt will ich versuchen, auf die Frage zu antworten, was denn nun zu tun sei.

1. Auf der Suche nach einem selbstkritischen Gewaltbegriff

Eine Hamburger Hörschaft an die Gewalttheorie Jan Philipp Reemtsmas zu erinnern, mag dem Tragen von Eulen nach Athen ähneln. Ich tue dies unter anderem deshalb, weil ich in Reemtsmas Überlegungen eine unerwartete religionstheoretische Pointe entdeckte.

Jan Philipp Reemtsma unterscheidet in seinem Buch *Vertrauen und Gewalt* (2013 [2008]) zwischen einer „lozierenden Gewalt“, einer „raptiven Gewalt“ und einer „autotelischen Gewalt“. Die „lozierende Gewalt“ wird mit dem Ziel eingesetzt, andere aus dem Weg zu räumen: Das reicht vom Handgemenge bis zu ethnischen Säuberungen. Die „raptive Gewalt“ will sich anderer bemächtigen: Das reicht von der Vergewaltigung über die Versklavung bis zur Eroberung von Territorien. Und dann ist da die „autotelische Gewalt“, also die Gewalt, die nicht Mittel zum möglicherweise gerechtfertigten Zweck ist, sondern die ihr Ziel in sich hat: Gewalt aus Lust an der Gewalt.

Verstört reagiert die westliche Öffentlichkeit auf alle drei Gewaltformen – aber die autotelische Gewalt, die Gewalt aus Lust an der Gewalt, ist offenbar so verstörend, dass sie systematisch verdrängt wird. Den staatlichen Massenmorden im 20. Jahrhundert ebenso wie der systemischen Gewalt des Kapitalismus im Namen einer besseren Zukunft der Menschen bringen wir insofern doch noch Verständnis entgegen, als wir die rechtfertigenden Gründe der Gewalttäter zwar nicht teilen, sie aber immerhin rekonstruieren können. Die autotelische Gewalt hingegen ist das schlechthin Andere einer aufgeklärten Gesellschaft. Diese Form der Gewalt sei in der Moderne, so Reemtsma, mehr und mehr geächtet und als zu beseitigendes Problem wahrgenommen worden. Das Problem ist nur: Sie ist da. Der Preis für unsere propagierte und normativ aufgeladene Gewaltlosigkeit sei „ein fundamentales Sich-selbst-nicht-Verstehen“ (Reemtsma, 2010).

Wo steckt in Reemtsmas dreifacher Unterscheidung die angekündigte religionstheoretische Pointe? In einem Artikel für die *Süddeutsche Zeitung* vom 17. Mai

Wolfgang Palaver

Von der gefährlichen Jagd auf die Sündenbockjäger

Der Sündenbockmechanismus in den Religionen

Das Thema des Sündenbocks drängt sich sofort auf, wenn wir über das Verhältnis der Religionen zu Gewaltfreiheit und Gewalt nachzudenken beginnen. Es ist kein Zufall, dass Karen Armstrong ihr aktuelles Buch *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt* (2014, S. 11) gleich mit einem Hinweis auf das Sündenbock-Ritual im Buch *Leviticus* beginnt und dabei auch – etwas zu oberflächlich – auf die Theorie des französisch-amerikanischen Kulturanthropologen René Girard verweist. Die folgenden Überlegungen bauen ausdrücklich auf Girards Arbeiten zum Verhältnis von Gewalt und Religion auf. Dabei wird sich zeigen, dass gerade seine Auseinandersetzung mit dem Thema des Sündenbocks einen wichtigen Zugang zur Frage der religiös legitimierten Gewalt eröffnet. Da ich in meiner Friedenstheologie und Friedensethik viel von dem mennonitischen Friedenstheologen John Howard Yoder gelernt habe und dieser sich in den 1990er Jahren im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem Thema Strafe auch intensiver mit Girard und dessen Deutung des Sündenbockphänomens auseinandersetzte, werde ich auch Überlegungen von Yoder (2011, S. 153–238) miteinbeziehen.

1. Sündenbockphänomene

Das Phänomen des Sündenbocks ist uralte und weltweit verbreitet. Seit uranfänglichen Zeiten werden einzelne Menschen in schwierigen Situationen allein für die Krise verantwortlich gemacht, deshalb aus der Gruppe vertrieben oder auch getötet. Der Begriff bzw. das Bild des Sündenbocks selbst geht auf einen Ritus im Alten Testament (Lev 16,7–22) zurück, in dem der Hohepriester die Sünden des Volkes auf das Haupt eines Ziegenbockes legt, bevor dieser in die Wildnis – zum Wüstendämon Asasel – verstoßen wird. René Girard (2009, S. 178) hat die Entstehung des Begriffs so zusammengefasst:

Der Ausdruck Sündenbock geht auf den *capere emissarius* der Vulgata zurück und ist eine freie Interpretation des griechischen *apopompaiois*: „derjenige, der die Plagen abwendet“. Dieser letztgenannte Begriff selbst stellt wiederum in der griechischen Übersetzung der Bibel, der Septuaginta, eine freie Interpretation jenes hebräischen Ausdrucks dar, dessen exakte Übersetzung „für Asasel bestimmt“ lautet. In der Regel wird angenommen, Asasel sei der Name eines frühen, angeblich in der Wüste lebenden Dämons.

Der moderne Begriff „Sündenbock“ und seiner Äquivalente in anderen europäischen Sprachen gehen auf die englische Bibelübersetzung von William Tyndale

Terrorismusbekämpfung, Brudermord, Sündenbockmechanismus und Stellvertretungschristologie

Kommentar zum Beitrag von Wolfgang Palaver¹

1. Einleitung: Der Sündenbockmechanismus und die Terrorismusbekämpfung in den Religionen

Herzlichen Dank, Herr Palaver, für Ihren reichen Vortrag, den ich gleich in mehrfacher Hinsicht für bemerkenswert erachte. Sie haben uns nicht nur das weite Panorama der Sündenbockphänomene, den Sündenbockritus in Lev 16, die Alltäglichkeit des Sündenbocks und die Sündenböcke im Tierreich vor Augen geführt, sondern uns fernerhin im Anschluss an René Girard auf die archaischen Ursprünge des Sündenbockmechanismus und deren biblische Aufdeckung aufmerksam gemacht, die auch für den Islam gelte. Die Perspektive der Opfer sehen Sie dementsprechend in allen abrahamitischen Religionen eingenommen² und sprechen pointiert von der „abrahamitischen Revolution“ (Palaver, 2009; ders., 2008, S. 154–158).

Bei aller angezeigten Skepsis gegenüber der vorschnellen Rede von den abrahamitischen Religionen,³ scheint es mir unerlässlich wichtig zu sein, auf das Friedenspotenzial auch in anderen Religionen hinzuweisen und damit indirekt einen Beitrag zur Unterstützung derjenigen Kräfte zu leisten, die eine friedliche Lesart ihrer Religion einüben.⁴ Vor wenigen Tagen hat der scheidende Ratsvorsitzende der EKD, Nikolaus Schneider, an die großen Islamverbände appelliert, sich intensiver mit dem Thema Gewalt im Koran zu beschäftigen: „Was allerdings von offizieller Seite an kritischen Äußerungen zur Legitimierung von Gewalt im Koran und in der islamischen Tradition komme, sei ihm ‚zu wenig‘“ (Katholische Nachrichtenagentur, zitiert nach Süddeutsche Zeitung Nr. 256 [7.11.2014], S. 6),⁵

1 Es handelt sich um die ursprünglich erstellte Fassung meiner am 8.12.2014 vorgetragenen Response zum Vortrag von Wolfgang Palaver, der noch vor den Attentaten von Kopenhagen und auf „Charlie Hebdo“ in Paris gehalten wurde.

2 Anders Girard, 2010, S. 80, selbst: „Der Islam unterscheidet sich erheblich sowohl von den archaischen Religionen als auch vom Christentum, denn in seinem Zentrum steht keine Form des Sündenbock-Dramas, das für mich die wesentliche Bedeutung des Christentums ausmacht. Er steht im Gegensatz zu allen archaischen Religionen und zu den biblischen Religionen.“

3 Vgl. etwa Weinrich, 2006a, S. 119–140; ders., 2006b, S. 37; ders., 2007, S. 258 f.

4 Einführend zum Verhältnis von Religion und Gewalt: Schwager, 2002, S. 121–133. Mit Fokus auf die Toleranzfrage: Ohly, 2013.

5 Treffend kommentiert Bielicki, 2014, S. 4: „Und er [Schneider] hat recht. Zwar lehnen alle großen deutschen Islamverbände die Gewalt salafistischer Terrormilizen klar ab. Das ist lobenswert, reicht aber ebenso wenig wie der pauschale Hinweis, der Islam sei eine Religion

Viola Raheb

Gewalt und Gewaltfreiheit im Kontext von Besetzung aus christlich-palästinensischer Sicht

Biografische Anmerkung

Wenn ich mich hier mit dem Thema Gewalt und Gewaltfreiheit auseinandersetze, dann geschieht dies nicht im Sinne einer rein theoretisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sondern immer im Kontext meiner eigenen Biografie und Identität. Ich bin 1969 – also zwei Jahre nach Beginn der israelischen Besetzung – als Tochter einer christlich-palästinensischen Familie in Bethlehem zur Welt gekommen. Die historische Epoche, über die ich hier schreibe, ist also zugleich auch die Zeit meiner Kindheit und Jugend. Die darauf folgende theologische Reflexion spiegelt auch mein eigenes Ringen um meinen Glauben und meine Option bzw. meinen jahrzehntelangen Einsatz für Gewaltfreiheit wider.

Einleitung

Die Wurzeln des israelisch-palästinensischen Konfliktes liegen im letzten Jahrhundert. Die europäische Kolonialpolitik in der Region Anfang des letzten Jahrhunderts, die Schoah, die Entstehung der arabischen Nationalstaaten, die Teilung des geografischen Landes Palästina durch die Vereinten Nationen (United Nations Organization, UNO) 1947, die Nakba von 1948, die Entstehung des Staates Israel und andere Stationen sind elementare Bestandteile dieses Konfliktes, ohne die die heutige Situation nicht zu verstehen ist.

Die Einbeziehung dieser Faktoren würde allerdings den Rahmen dieser Vorlesung sprengen, daher werde ich in meinen Ausführungen hauptsächlich auf die Zeit nach 1967 eingehen. Erlauben Sie mir, am Anfang einige Punkte zu unterstreichen:

1. Der politische Kontext, über den ich hier spreche, ist von der israelischen Besetzung der West Bank, Ostjerusalems und des Gazastreifens im Jahr 1967 gekennzeichnet. Dieser Kontext bedeutet faktisch, dass diese Gebiete und die darin lebende Bevölkerung seit nun 47 Jahren unter Besetzung sind.
2. Diese Besetzung kann und darf nicht außerhalb des Völkerrechts betrachtet werden. Nach dem Völkerrecht ist Besetzung eine provisorische Situation, doch eine über 47 Jahre andauernde Besetzung kann kaum mehr provisorisch sein, denn ihre Strukturen schaffen und verändern bereits viele Tatsachen auf dem Boden, die laut der 4. Genfer Konvention illegal und rechtswidrig sind. Gleichzeitig regelt das humanitäre Völkerrecht die Rechte der Bevölkerung in besetzten Gebieten und die Pflichten der Besatzungsmacht.

Anmerkungen zum Beitrag von Viola Raheb

1. Persönliche Anmerkungen vorweg

„Christliche Theologie müssen wir immer so betreiben, als ob uns ein Jude über die Schulter schaute“. Dies war einer der prägenden Sätze, als ich in den 1980er Jahren Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg studierte. Der jüdisch-christliche Dialog war allgegenwärtig.¹ Die Sensibilität für die vielen, in der Geschichte der christlichen Theologie angehäuften Antijudaismen wurde dadurch geschärft. Dies erlebten wir damals als eine enorme Befreiung und gleichzeitig als klaren Auftrag, viele Inhalte des christlichen Glaubens mithilfe jüdischer Stimmen neu zu reflektieren. Nur so war eine „Theologie nach Auschwitz“ überhaupt noch denkbar. So konnten wir zu einer Identitätsbestimmung gelangen, die die Verwurzelung des eigenen Glaubens im jüdischen Glauben feierte. Antijudaismen durfte es folglich auch im theologischen Denken überhaupt nicht mehr geben. Die gleiche Konsequenz forderten wir vom Handeln der Kirchen.

Was ich damals nicht bemerkte: Da all dies im Schatten der Auseinandersetzung mit der Schuld- und Verantwortungsfrage hinsichtlich der Shoa geschah, war ein Bild von „den Juden“ entstanden, das sie im Grunde wiederum reduzierte, diesmal auf ihr Opfersein. Ich meine heute, dass mir diese *theologische* Prägung lange den Blick verstellte für eine differenzierte Wahrnehmung der *politischen* Vorgänge in Israel/Palästina, vor allem der Ungerechtigkeiten der israelischen Regierungen.

Dann lernte ich Viola Raheb kennen, zuerst bei einer kurzen Begegnung in Heidelberg, später sehr viel intensiver während unserer gemeinsamen Arbeit im Auftrag des Weltkirchenrates (Ökumenischer Rat der Kirchen, ÖRK) im Rahmen der „Dekade zur Überwindung der Gewalt. 2001–2010“ (vgl. Enns, 2012, S. 167–246). Durch sie schärfte sich erst mein Blick für die brutale Realität eines Lebens unter einer Besatzungsmacht. Ich konnte ihr theologisches und politisches Ringen – und das vieler weiterer Palästinenser – über Jahre verfolgen: Wie kann man theologisch verantwortlich mit einer solchen Situation des Leids und des Unrechts umgehen? Die palästinensische Befreiungstheologie liefert hierzu ganz entscheidende Beiträge. Aber wichtiger war noch, die Stärke und zugleich auch die Hilflosigkeit spüren zu können. Dafür bin ich sehr dankbar. Die Auseinandersetzung zu Fragen von Gewalt und Gewaltfreiheit aus der Perspektive des christlichen Glaubens und der Theologie ist für mich dadurch sehr viel schwieriger geworden. Wie findet eine christliche Verantwortung Gestalt in dieser Situation?

1 Besonders dankbar bin ich Dietrich Ritschl, der – auch durch die Forschungszusammenarbeit mit Paul van Buren u. a. – diese Perspektive so überzeugend vertrat, dass dieser Ansatz prägenden Einfluss auf uns Studierende hatte.

Susanne Rohr

Of Dreams and Dread

Martin Luther Kings ziviler Ungehorsam

In den folgenden Ausführungen werde ich Martin Luther Kings Konzept des zivilen Ungehorsams in zwei Kontexten und Traditionslinien diskutieren, die das Format seines Verständnisses des gewaltlosen Widerstands entscheidend geprägt haben. Einerseits ist dies der religiös-biblische, der auch in einen Appell an das amerikanische Selbstverständnis als „land of the free“ und den Aufruf, das Schweigen über das Unrecht des Rassismus zu brechen, mündet. Andererseits werde ich zeigen, inwiefern Martin Luther Kings Vorstellungen im ideengeschichtlichen Zusammenhang des Transzendentalismus stehen, der amerikanischen Romantik, die das Denken in den USA in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des Bürgerkriegs 1861 dominierte.

Ich möchte jedoch zunächst ganz aktuell beginnen: Am 26. Januar 2015 erschien in der amerikanischen Zeitschrift *The New Yorker* ein Artikel, der die Strahlkraft, die die Person Martin Luther Kings und sein Konzept des gewaltfreien Widerstands bis heute in den USA, aber auch weltweit, haben, verdeutlicht. Der Artikel „A President and a King“ von Jelani Cobb stellt King, den „König“, dem Präsidenten gleich, und er zeigt, wie Barack Obama sich immer wieder auf Martin Luther King beruft, wenn er Aussagen zur Rassenthematik in den USA macht, so auch in einer Rede im Juni 2009 an der Universität von Kairo:

For centuries, black people in America suffered the lash of the whip as slaves, and the humiliation of segregation. But it was not violence that won full and equal rights. It was a peaceful and determined insistence upon the ideals at the center of America's founding. This same story can be told by people from South Africa to South Asia; from Eastern Europe to Indonesia. It's a story with a simple truth: that violence is a dead end. (Obama zitiert nach Cobb, 2015, Abs. 2)

Obama selbst, der erste afroamerikanische Präsident in der Geschichte der USA, wird als Zeichen des Erfolgs von Kings Strategie gesehen, doch wird der Rekurs auf den Führer der Bürgerrechtsbewegung andererseits immer schwieriger, wie der Autor betont:

(. . .) nearly six years after the Cairo speech, Obama is less able to deploy the moral capital of civil rights, at least in the Middle East, not only because he is now established as the face of American authority but also because many of the battles that King fought have still not been resolved. Racism remains an Achilles' heel. The protests in Ferguson, New York, and beyond were watched by a global audience (. . .). (Cobb, 2015, Abs. 11)

Hans-Jürgen Benedict

Hat Gewaltfreiheit verändernde Kraft? Wirkungen Martin Luther Kings in Deutschland

Ein persönlicher Erfahrungsbericht

1. Der Politisierungsschub durch Kings große Reden 1967 und der Studentenprotest

Ich möchte mit einer persönlichen Erinnerung an meine Entdeckung Martin Luther Kings beginnen. Ich war Theologiestudent in Hamburg und dabei, mein Erstes Examen abzulegen, als ich von meinem Freund Heinrich Grosse, der nach seinem Theologischen Examen für ein Jahr in die USA an ein Theologie-College in Boston gegangen war und sich in der Bürgerrechtsbewegung im Süden engagierte, über die Vorgänge dort in ausführlichen und lebendigen Briefen informiert wurde. Grosse schrieb dann 1971 die erste Dissertation über King in der BRD unter dem Titel *Die Macht der Armen* (Grosse, 1971). So begann 1967 meine Politisierung, die sich vor allem an dem Beispiel der Bürgerrechtsbewegung und am Protest gegen den Vietnamkrieg entzündete (s. Benedict 1971). Mit Entsetzen nahm ich zur Kenntnis, wie sich unsere Schutzmacht USA, Garant der Freiheit Berlins, wie es hieß, in einen schmutzigen Krieg in Südostasien verwickelte. Da waren die Flächenbombardements aus B-52-Bombern, schreckliche Napalmangriffe, Fotos von verletzten nackten Kindern, die schreiend davonlaufen, was uns an andere Schreckensbilder von dem Tod entgegengehenden jüdischen Kindern erinnerte. Das darf nicht wieder passieren, sagten wir zu Recht und doch in einer Verwechslung der Dimensionen.

Ganz wichtig war für mich neben der „I have a dream“-Rede von 1963 die große Antikriegs-Rede von Martin Luther King in der Riverside Church in New York 1967. Ich übersetzte sie ins Deutsche – „Sprechen für die, die keine Stimme haben“ – und veröffentlichte sie 1968 mit anderen Texten aus der US-Kriegsopposition in dem von mir und H.E. Bahr herausgegebenen Buch *Kirchen als Träger der Revolution* (Bahr/Benedict 1968, S. 146 ff.). In dieser Rede übte King scharfe Kritik am US-Militarismus und Imperialismus, daran, dass schwarze Soldaten zusammen mit ihren weißen Kameraden gezwungen werden, weitab in Südostasien einen brutalen Krieg zu führen, Hütten von Dorfbewohnern niederzubrennen, sie als Vietcong-Sympathisanten zu töten. (Ich erinnere nur an das erst später bekannt gewordene Massaker von My Lai. „There is a Nazi thing going on down there“, so ein Hubschrauber-Pilot, der das Massaker beobachtete (Bernd Greiner, *Krieg ohne Fronten. Die USA in Vietnam*, Hamburg 2008, S. 330.) Schwarze, denen zu Hause in ihren Ghettos elementare Lebensrechte vorenthalten werden. King bezeichnete sein Land als den größten Gewalttäter der Geschichte. Er benutzte

Mohandas K. Gandhi und seine Ambivalenzen

Grundimpulse seines Denkens und Handelns
im Bereich des gewaltfreien Widerstands

1. Einleitung

Auch auf dem Höhepunkt der politischen Karriere Gandhis als Vorsitzender der indischen Kongresspartei wurde er nicht von jedem politischen Gesprächspartner ernstgenommen und wertgeschätzt. Aus Anlass eines Treffens mit dem englischen Vizekönig in Indien belustigte sich der britische Premierminister Churchill über ihn als den „aufsässigen Fakir, der halb nackt die Stufen zum Palast des Vizekönigs hinaufstolzierte, um mit dem Vertreter des Königs zu verhandeln“. Der Vizekönig selbst (Lord Irwin) jedoch beschrieb die Begegnung mit Gandhi als „die dramatischste persönliche Begegnung zwischen einem Vizekönig und einem indischen Führer“ (Zitate in Erikson, 1971, S. 534).

Gandhi wird oft unter dem Stichwort „Politischer Hinduismus“ verhandelt (vgl. Klimkeit, 1981; S. 280–301; Meisig, 1996, S. 185–195), sinnvoller wäre es vielleicht, von einem aus Hindu-Quellen beeinflussten Politiker zu sprechen. Auch schon bei Sri Aurobindo ist der reformhinduistische Weg von der nationalistisch-antikolonialen Politik zur Spiritualität nicht weit gewesen, sodass die beiden als sich gegenseitig verschränkende Parallelfälle betrachtet werden können – auch wenn die Parallele nicht allzu weit gezogen werden darf.

Die wichtigste Quelle für die Beschäftigung mit der Person Gandhis ist seine Autobiographie *Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*¹, in der er schonungslos über seine Kindheit und Jugend, seine Londoner Zeit, die ersten Schritte des beruflichen Versagens, seine „Flucht vor sich selbst“ nach Südafrika und schließlich seine prominente politisch-religiöse Laufbahn nach der Rückkehr nach Indien berichtet.

Gandhi wurde 1869 in Porbandar in Gujarat in eine Familie der Banya-Kaste hineingeboren, eine kaufmännische Unterkaste der Vaishyas. Sein Vater Karamchand Gandhi war Politiker und zeitweiliger Premierminister des Fürstentums von Porbandar. Der Mahatma war das jüngste Kind seiner vierten Frau, nachdem der Vater vorher dreimal verwitwet war. Weder Vater noch Mutter hatten eine nennenswerte formale Bildung genossen, sodass der spätere Lebensweg Gandhis einschließlich seines Auslandsstudiums in London für seine Familie höchst ungewöhnlich war. Religiös war die Familie, insbesondere die Mutter, vaishnavitisch

1 Sie beruht auf der englischen Übersetzung *An Autobiography: The Story of my Experiments with Truth*, während das Original in Gujarati geschrieben wurde. Erstveröffentlichung war in zwei Teilen 1927 und 1929.

Pearly Usha Walter

A Critical Appraisal of Gandhi's Political and Ethical Views

The story of Mahatma Gandhi that we are taught in school and that we are made to believe is a lie and it's time that we face it. (Arundhati Roy, Ayyankali Memorial Lecture, 17 July 2014)

Introduction

Mohandas Karamchand Gandhi, popularly known as Gandhiji or Mahatma (“great soul”), a political icon from India, is renowned world-wide – besides his fame for simplicity – more for his ideas on non-violence. M.K. Gandhi, who is addressed also as ‘the father of Indian Nation’ takes a prominent place among the world’s most popular figures predominantly for his teachings on non-violent strategies against the colonial British Empire. Volumes of writings praising the thoughts and deeds of Gandhi are published till date, portraying him as a saint. In fact, as Indians, every child is introduced to this legend as ‘Bapuji’, and the school text books portray him as one of the greatest man of all times, and the undaunting picture of this old man still remains in our minds even as adults.

History has been kind to Gandhi. He was deified by millions of people in his own lifetime. Gandhi’s godliness has become a universal and, so it seems, an eternal phenomenon ... Gandhi has become all things to all people: Obama loves him and so does the Occupy Movement. Anarchists love him and so does the Establishment. Narendra Modi loves him and so does Rahul Gandhi. The poor love him and so do the rich. He is the saint of the Status Quo. (Roy, 2014, p. 40)

It is true that so far Gandhi has captured the minds of many through his ideas and his life-style. But now this image of Gandhi is outrightly questioned, especially on his commitment and faithfulness to his own ideas. In this paper two critics are chosen to reveal and explain the hidden truth of the ‘Mahatma’. One is B. R. Ambedkar, a stark critic at the time of Gandhi, and the other is Arundhati Roy, present day critic on Gandhi, and this paper is mainly based on Roy’s findings about Gandhi after ten years of her meticulous research. Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) an Indian Lawyer, politician, a reformer who strived for the political rights of the Dalits and often named the “Father of Indian Constitution”, was the main critic and a political opponent of Gandhi and the author of the book ‘Annihilation of Caste’ (1936) – besides an impressive oeuvre, meant to provide the frame for the liberation of Dalits from the oppressive caste-system. Arundhati Roy, a writer, political and human rights activist who, as the modern day critic, slammed the idolised image of Gandhi through her extensive and thorough research on the life

Fyodor Kozyrev

Returning the Ticket to God

The Topic of Violence in Russian Utopias

I will start with an extended quotation from Dostoyevsky's famous novel "The Brothers Karamazov" (Dostoyevsky, 1912, pp. 258–269), because the title of my presentation refers to an expression used by one of the brothers. This is what Ivan Karamazov told Alyosha during their conversation at a restaurant:

As for me, I've long resolved not to think whether man created God or God man. And I won't go through all the axioms laid down by Russian boys on that subject, all derived from European hypotheses; for what's a hypothesis there, is an axiom with the Russian boy ... And so I omit all the hypotheses. For what are we aiming at now? I am trying to explain as quickly as possible my essential nature, that is what manner of man I am, what I believe in, and for what I hope, that's it, isn't it? And therefore I tell you that I accept God simply. [...]

I accept God and am glad to, and what's more, I accept His wisdom, His purpose – which are utterly beyond our ken; I believe in the underlying order and the meaning of life; I believe in the eternal harmony in which they say we shall one day be blended. I believe in the Word to Which the universe is striving, and Which Itself was 'with God,' and Which Itself is God and so on, and so on, to infinity. There are all sorts of phrases for it. I seem to be on the right path, don't I? Yet would you believe it, in the final result I don't accept this world of God's, and, although I know it exists, I don't accept it at all. It's not that I don't accept God, you must understand, it's the world created by Him I don't and cannot accept. Let me make it plain. I believe like a child that suffering will be healed and made up for, that all the humiliating absurdity of human contradictions will vanish like a pitiful mirage, like the despicable fabrication of the impotent and infinitely small Euclidian mind of man, that in the world's finale, at the moment of eternal harmony, something so precious will come to pass that it will suffice for all hearts, for the comforting of all resentments, for the atonement of all the crimes of humanity, of all the blood they've shed; that it will make it not only possible to forgive but to justify all that has happened with men – but though all that may come to pass, I don't accept it. I won't accept it. Even if parallel lines do meet and I see it myself, I shall see it and say that they've met, but still I won't accept it. That's what's at the root of me, Alyosha; that's my creed. [...]

After giving some heart-breaking pictures of atrocities committed over children, Ivan asks Alyosha:

Can you understand why a little creature, who can't even understand what's done to her, should beat her little aching heart with her tiny fist in the dark and the cold, and weep her meek unresentful tears to dear, kind God to protect her? Do you understand that, friend and brother, you pious and humble novice? Do you understand why this

Christoph Störmer

Anmerkungen zum Beitrag von Fyodor Kozyrev

Sehr geehrter Herr Prof. Kozyrev,

Ihr Vortrag steht im Kontext der Ringvorlesung „Gewalt und Gewaltfreiheit in den Religionen“. In diesem Zusammenhang möchte ich auch meinen Kommentar ansiedeln, der eher aus Fragen besteht.

Vorausschicken muss ich: Ich bin kein Kenner der russischen Literatur. „Die Brüder Karamasow“ habe ich vor Jahrzehnten gelesen. Eindrücklich vor Augen und im Ohr habe ich die jüngste Rezeption im Thalia-Theater. In diesem Roman wird ermittelt, wer den menschlich unausstehlichen und rücksichtslosen Gutsbesitzer Fjodor Karamasow ermordet hat. Es ist nicht *ein* Täter, es sind vier, und alle sind mit dem Opfer verwandt. Der erste, Aljoscha Karamasow, hat die Möglichkeit des Mordes in seinen Gedanken bewegt – und verworfen. Der zweite, Iwan Karamasow, hat den Mord in Gedanken begangen. Der dritte, Dmitri Karamasow, hat laut damit gedroht, dass er den Mord begehen werde. Und der vierte, Smerdjakow, hat den Vatermord schließlich begangen.

Am Ende wird zwar der falsche Mann verurteilt, nämlich der dritte, der mit dem Mord nur geprahlt hat; aber dieser falsche Mann erkennt, dass er der eigentliche Täter ist, und nimmt die Strafe an. Der faktische Mörder, der nur das Werkzeug der drei anderen war, hat sich zu diesem Zeitpunkt schon das Leben genommen.

So, könnte man sagen, hängt alles mit allem zusammen und alle sind in Gottes Hand. Am Hamburger Thalia-Theater ist dieser Umstand in einem sinnfälligen Bühnenbild erfasst worden, das im Begleitbuch wie folgt kommentiert wird:

Vom Schnürboden hängen lauter Stahlpendel in den leeren schwarzen Bühnenraum hinab, und bei Berührung und allgemeinem Tumult geraten sie in Schwingung und stoßen tieftönend gegeneinander. Selbst wenn die Figuren miteinander kämpfen, erzeugen sie, die Stangen berührend, eine Art höheren Einklang.

Die Pendel schwingen zwischen den Figuren und kreuzen ihre Wege. Es sind Standleitungen zu Gott, von denen die Wesen am Boden keinen Gebrauch machen. Wenn man dieses Bühnenbild als gesellschaftliche Zustandsbeschreibung lesen wollte, müsste man sagen: Das Stück spielt in jener halben Höhe, in der zu sehen ist, dass Erde und Himmel zusammenhängen. Die Erdenbewohner wissen es nur nicht.

Meine Fragen an Sie, geehrter Herr Kozyrev, sind in diesem Kontext:

- 1) Welche Standleitungen haben wir zu Gott? Wie sehen die im heutigen, nach-sowjetischen Russland aus? Im letzten Jahr hatten wir im Rahmen der Internationalen Friedenskanzler Vladimir Fedorow, Hochschullehrer und Priester an der Fürst Vladimir Kathedrale in St. Petersburg, hier in Hamburg zu Gast.

Gewaltfreiheit im Buddhismus

In einem Blog für *DIE WELT* war am 1. August 2014 zu lesen, der Pazifismus sei „eine feige Ideologie, die keine Verantwortung übernimmt, die Schwachen und Verfolgten dieser Welt im Stich lässt und sich dabei trotzdem als moralisch überlegen begreift.“¹ Ein Großteil der Menschheit scheint sich einig: Die Terrorgruppe Islamischer Staat kann nur durch Waffengewalt gestoppt werden. Wie verhält sich der Buddhismus dazu?

In der westlichen Öffentlichkeit gilt der Buddhismus als *die* friedfertige, gewaltfreie Religion *par excellence*. Ist diese Vorstellung nur ein Klischee oder hält sie einer differenzierten Wahrnehmung stand (Schmithausen 2006, S. 3)? In der Buddhismuskunde ist man sich weitgehend einig, dass zumindest der frühe Buddhismus einen radikalen Verzicht auf Gewaltanwendung lehrt²; strittig scheint jedoch, ob man den radikalen Verzicht auf Gewaltanwendung auf die Gesamtheit der Erscheinungsformen des Buddhismus beziehen kann.³ Gilt das Grundprinzip der Gewaltfreiheit für alle drei Hauptströmungen des Buddhismus, und ist der im Alltag praktizierte Buddhismus tatsächlich bis heute von diesem Ideal geprägt?⁴

Die eine der beiden Hauptsäulen des buddhistischen Lehrgebäudes ist Gewaltfreiheit (*ahimsa*), die andere ist das Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit (*pratīyasamutpāda*). Ein charakteristisches Kennzeichen des Buddhismus ist, dass er diese beiden Konzepte miteinander verknüpft. Doch was versteht der Buddhismus unter Gewaltfreiheit? Woher kommt dieser Begriff, und was bedeutet er?

1 <http://boess.welt.de/2014/08/01/wann-stoppt-margot-kaessmann-endlich-isis/> (letzter Zugriff am 28.04.2015).

2 Die Wendung „früher Buddhismus“ bezieht sich nicht nur auf Quellen des Theravāda-Buddhismus, sondern auch auf frühbuddhistische Quellen der beiden anderen Mainstream-Traditionen, des Ostasiatischen und Tibetischen Buddhismus. Schmithausen (2006, S. 18) weist z. B. auf wichtige Stellen im *Abhidharmakośa* (*bhāṣya*) hin und dessen ebenfalls radikal pazifistische Position.

3 Schmithausen (2006, S. 22) kommt zu dem Schluss, dass sich aus den Anfängen neben einem radikal pazifistischen Strang auch Formen des Buddhismus entwickelt haben, die sich in der Frage der Gewaltanwendung weniger von anderen Religionen unterscheiden, als das Klischee suggeriert. Deegalle (2003, S. 127) meint demgegenüber: „The overwhelming consensus among the scholars of Buddhism is that Buddhism is against violence. This scholarly consensus is neither a confessional view nor an exaggeration of the real situation. The pacifist image of Buddhist teachings and historical practices of non-violent actions in Buddhist communities are very much supported by and grounded on Pali canonical scriptures.“ Allerdings kann ein überkonfessioneller Konsens nicht allein auf dem Palikanon beruhen, da dieser, auch wenn es teils wörtliche und noch mehr inhaltliche Übereinstimmungen gibt, nicht Teil des tibetischen Kanons ist.

4 Dies veranschaulicht besonders gut Sallie King (2009) in ihrem Kapitel „War and Peace“ (S. 67–95).

Non-Violence and Violence in Buddhism

Introduction

When it comes to nonviolence, Buddhism is often mentioned as an exemplary religion. Buddhism is usually associated with peacefulness, tolerance, respect for all living beings – even vegetarianism. However, this modern image of Buddhism is one-sided. Also Buddhism has known its “holy wars”, in Tibet and Birma. In Japan, during World War II, Zen masters sanctioned the war that the Japanese government was conducting. Brian Victoria has vividly described this in his book *Zen at War* (Victoria, 1997 / 2006). And more recently, disturbing news about Buddhist violence in Sri Lanka and Birma against religious minorities has put the nonviolent nature of Buddhism into question.

A Buddhist way to answer the question about nonviolence and violence in Buddhism would be to point out that all things do not have an essential nature, and neither does Buddhism itself. Therefore, we would first have to open up the question more broadly: which Buddhism are we referring to? As the transmission of Buddhism to the West matures, it becomes possible to differentiate more clearly between the various Buddhist traditions in their historical development, and come to a cross-cultural hermeneutical understanding of them that takes into account local and historical conditions and contexts. Such an understanding is not only sensitive to the differences between past historical manifestations of Asian Buddhist traditions, but also to the differences between Asian and Western connotations of certain key terms within those traditions.

Therefore, rather than trying to answer the question of whether Buddhism is a nonviolent or a violent religion, in this essay I want to look for resources within the Buddhist traditions that can be a valuable contribution to our thinking about nonviolence and violence. I specifically will focus on the notion of mutual interconnectedness that underwent several changes throughout time. I want to show how in Indian Buddhism, the notion of mutual interconnectedness was not so much explicitly formulated, but was implicitly present in the notions of non-self and karma. Those notions of non-self and karma, as documented in the Pali Canon, were reconceptualized when Buddhism moved from India into China, from China into Japan, and from Japan into the West.

This essay starts with a discussion of karma and its relationship to nonviolence and violence in Indian Buddhism. It then traces the transmission of Indian Buddhism to China, a complex process that reveals important differences between Indian and Chinese cosmologies and soteriologies that influence how mutual in-

How Hindus Reject Violence

Hinduism, Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi and Non-Violence in Political Action

1. How to approach Hinduism

It is a great challenge to explore the spiritual capital of religions in order to find building blocks for peace in a spirit of non-violence. To contribute to this effort on behalf of Hinduism, seems appropriate. For it may be noted that the term ‘non-violence’ was first coined by a prominent Hindu: Mahatma Gandhi. And because of this, common people all over the world often associate Hinduism with non-violence.¹ Hinduism is one of the great world religions and Hindus often call it the oldest living religion in the world.² At present Hinduism can boast of nine hundred million followers world-wide.³

In what follows two things will be discussed. First, there will be a description of the main features of Hinduism in order to highlight the way in which it fundamentally differs from the Abrahamic religions, and how the question of violence has a special place in Hinduism’s implicit thinking on ethics. Second, in the light of what constitutes Hinduism as a system of normative social behaviour, two modern Indian activist thinkers, Rabindranath Tagore (1861–1941) and Mahatma Gandhi (1869–1948) will be highlighted, for both persistently argued against violence as a necessary ingredient of any political action. In the eyes of the world, Tagore and

1 The concept of non-violence within Indian culture over the centuries is the subject of an important edited volume: Houben and van Kooij (1999).

2 Already the famous Hindu propagandist and missionary Swami Vivekananda (1863–1902) claimed at the World’s Parliament of Religions, Chicago in 1893 that Hinduism has the ‘oldest order of monks’ and is ‘the mother of religions’ (Complete Works of Swami Vivekananda, vol. 1:3). If we take the Vedas as the earliest texts of Hinduism and the earliest Vedic text, the Rig Veda, is usually dated around 1000 BC, this claim of great antiquity is not without foundation.

3 According to the Indian census of 2001, India counted around 870 million Hindus (http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_Glance/religion.aspx). There are about 20 million Hindus in Nepal; around 15 million in Bangladesh; around 7 million in Pakistan (according to the Pakistan Hindu Council <http://pakistanhinducouncil.org/hin dupopulation.asp>) but according to the Pakistan census of 1998 around 2 million (<http://www.census.gov.pk/Religion.htm>); around 1,5 million in Sri Lanka, and around 4 million in Indonesia (facts from the CIA website (<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>)). Even in the Netherlands there must be over a 100,000 Hindus although hard evidence is lacking as the Dutch Government does not take censuses anymore.

Violence and Peace from a Jewish Perspective

I was asked to express some thoughts on violence and non-violence from a Jewish perspective. Yet, the binomial violence and peace seems to me more fitting, since “non-violence” is not a real alternative to “violence.” I will focus upon peace and proximity as the opposite of violence. It is my intention through a “dialogical hermeneutics” to offer a view from the Jewish particularity that is at the same time universal, meaning: open to and destined for everyone who is ready to listen to a highly particular message with universal consequences.

In the first stage, I explain how the redactors of the Bible and commentators during the entire Jewish tradition took into account the problematic nature of human beings, even if they were heroes in Israel. They did not hide the violent side of human existence, but wrote about it in order for us learn from it. In the second stage, I discuss various aspects of peace from a Jewish point of view, not as it entails a temporary absence of violence, a rupture in the chain of constant violence, but peace as ethical proximity to the other human being.

1. The violent side of human existence

1.1 Violent desire

A fine example of the fact that the redactors of the Bible did not hide some dark sides of the human existence it portrays is the case of King David and Batsheva. According to the Biblical account, King David saw a beautiful woman bathing from the roof of his palace. Upon inquiry, he learned that her name was Batsheva. The king desired her and, therefore, he sent her husband Uriyya the Hittite to the front line in the war then raging, so that he perished. David took Batsheva as his wife. The prophet Nathan then appeared before the king and told him a story: there was once a poor man and a rich man in a city. The rich man had many flocks and herds, the poor one had only one little lamb that did eat of his bread, drank of his cup, and lay in his bosom: it was like a daughter to him. The rich man came and took the poor man’s lamb. Hearing the story, David became angered and shouted: the man who did this is worthy to die. And Nathan answered “You are the man” (2 Sam. 11:2–12:25). David’s immoral act of bloodshed and desire is mentioned in order for us to learn from it.

Rachel Reedijk

Teshuva – A Jewish Perspective on Non-Violent Peace-Building

This essay is built on a triptych, or three sections of correlating views.

1. The outside perspective of peace-building whilst relying on outside agents and elements.
2. The interaction perspective of (interreligious) relationship-building.
3. *Teshuva* or repentance stands for the opening of the heart; the will and the ability to look at the mirror and ask oneself: what is it that *I* can do?

1. Outside Agents and Elements

In the roaring 1970s, I decided to join the so-called *Bond Voor Dienstplichtigen* (BVD), the League of Conscripts. At the time, the Netherlands knew general conscription to military service. The BVD – not accidentally short for *Binnenlandse Veiligheidsdienst*, the Dutch Secret Service, as well – issued from the *Bond Voor Dienstweigeraars* or the League of Conscientious Objectors. This conversion was based on the insight, so we thought, that pacifism had become obsolete and therefore we – men and women – had to embrace Marxism, as did many in this decade.

Terms like ‘conflict’ did not have a negative connotation. On the contrary, we welcomed and even hailed class-conflict, even armed conflicts, since they were considered the precursor to the proletarian revolution which would bring freedom and justice to all. Afterwards, I never repented my Marxist sins, as did many others. Classified as dangerous to the state, our BVD had at his peak about a thousand dedicated members, who were naïve rather than sectarian. By now, I would characterize the political program as messianic enthusiasm. The white BVD (in contradiction to the black one) suffered from a Messiah-complex. In order to enhance our messianic dream, we listened to Bob Dylan, and believed like Robert Allen Zimmerman that the Times to Come were Changing. As for the Messiah-complex, we were convinced of our leading task: we were the vanguard.

When not complaining – about the food or the rude hairdresser – there were smoky debates. Translated in sociological terms, we were discussing the question of agency versus structure, framed in a throbbing Marxist terminology. Some comrades emphasized the mechanical, or teleological, view of the prognosticated destruction of capitalism. Others stressed their belief in agitprop, a mixture of encouragement and propaganda – if only the masses would know. It was our task to raise their consciousness.

Tragen Religionen zu Gewaltunterbrechung bei?

Eine christlich-theologische Sicht¹

Sind Religionen gefährlich? Ja, es hat den Anschein, dass es so ist. Überall wird Religion missbraucht als Durchlauferhitzer für Gewalt gegen alle, die anders glauben und leben. Jeder Kampf um knapper werdende Ressourcen, um Ackerland, Wasser, Rohstoffe wird heute religiös aufgeblasen. Man kann besser draufschlagen, wenn der Gegner der Feind des eigenen Gottes ist.

Aber: Überall, wo das geschieht, wird das Gesicht der eigenen Religion, wird das Gesicht des eigenen Gottes beschmutzt. In den heiligen Schriften aller Religionen wird erzählt: Gott – der Grund, der Halt, die heilsame Macht allen Lebens, welchen Namen sie immer hat – Gott ist barmherzig. Gott ist der, der aus allem Elend befreit: alle, auch und gerade die Armen und die Fremden. Gott ist Liebe. Gott will das Leben und nicht den Tod. Es ist die Aufgabe der Religiösen, der religiös musikalischen Menschen, das stark zu machen. Das zu vertreten. Das gegen den fundamentalistischen Schwachsinn und die fundamentalistischen Hohlhirne durchzusetzen, dem im jeweils Eigenen genauso Gewicht zu verleihen wie im Austausch mit denen, die religiös und kulturell anders sind. An allen Orten. Schulen und Universitäten sind wichtige Orte, das zu vertreten und diese Haltung einzuüben.

1. Neue Dimensionen von Gewalt

Wir leben heute in Zeiten, in denen in verschiedenen Weltgegenden fast gleichzeitig kriegerische Konflikte explodieren – im Irak und in Syrien, in der Ostukraine, in Zentralafrika, um nur einige Schauplätze zu nennen. Wir erleben gerade in den letzten Monaten eine Inflation von Kriegsgerede: in der NATO und in der EU, in Russland und erst recht im Zusammenhang mit der Frage, wie die Massakerfeldzüge des IS gestoppt werden können. Nicht alle Interessen gehen hier in die gleiche Richtung und das ist für die Wahrung des Friedens und das Überleben der demokratischen Kulturen ein kleiner Hoffnungsschimmer. Aber die dominierenden Interessen scheren sich einen Dreck um die Wahrung von Frieden und Demokratie, sie scheren sich einen Dreck um die Lebensperspektiven, oft genug um das

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um ein nur geringfügig verändertes Vortragsmanuskript, bei dem der mündliche Stil beibehalten wurde. Dieser Artikel wird ebenfalls veröffentlicht in Gutmann, H.-M. (2015). *Evangelisch leben zwischen Religion, Politik und populärer Kultur*. Berlin: EB-Verlag.

Fernando Enns

Das ambivalente Verhältnis zur Gewalt im Christentum und das Potenzial der ökumenischen Diskussion zum Gerechten Frieden

Einleitung

An die von Hans-Martin Gutmann vorgetragene Gedanken und Argumente kann ich gut anschließen, da er die wichtigsten Grundlinien aus der Perspektive einer Friedenstheologie des christlichen Glaubens aufgezeigt hat: zum einen das ambivalente Verhältnis auch des Christentums gegenüber der Frage der Gewalt. Zum Zweiten dann die Erklärung, dass diese Ambivalenz nicht in den Texten des Neuen Testaments selbst, allen voran den Jesus-Erzählungen, zu finden ist, sondern hier gerade das Verhältnis zur Gewalt eben sehr eindeutig geklärt ist: Gewalt ist kein Fatum und Gewaltzirkel sind nicht schicksalhafte Phänomene, die Gegengewalt als alternativlos erscheinen lassen. Gewalt lässt sich nicht nur unterbrechen, sondern sogar überwinden („Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“, Röm 12:21). Diese „unumkehrbare Denkbewegung“ zeigt sich in der „Gesamterzählung“, nicht nur des Neuen Testaments, sondern auch der Hebräischen Bibel, auf die sich das NT fortwährend beruft und ohne die diese Geschichte Gottes mit seinen Menschen nicht zu verstehen ist (vgl. Dietrich & Mayordomo, 2005). Zum Dritten schließlich der Hinweis auf das Kreuz als zentrales Symbol der christlichen Religion. Hier, im Zentrum, wird die Gewalt ein für alle mal und stellvertretend ad absurdum geführt: Ihre Dynamik wird bloßgestellt, durch das gewaltfreie Hinnehmen und freiwillige Erleiden des Menschen- und Gottessohnes. Gerade so aber wird die Begrenztheit der Macht der Gewalt deutlich. Die geglaubte Gottespräsenz in jeder Form der Gewalt befreit letztlich aus den Klauen ihres Gefängnisses und eröffnet gewaltfreie Denk- und Handlungsmöglichkeiten inmitten von Konflikten, weil sie einer anderen Rationalität folgt, die die Bedürfnisse der Menschen (Täter wie Opfer) zentral stellt. Dafür steht das Kreuz, bleibend anstößig, herausfordernd, aber eben auch befreiend.

Gutmann weist dann allerdings auch – völlig zu recht – auf die konkrete Herausforderung hin, im Extremfall für sich selbst eventuell das Martyrium zu wählen, dies aber niemals von anderen fordern zu können. Die „Nächsten“ dürfen der Gewalt niemals schutzlos ausgesetzt werden. Es wäre so, als ließe man Jesus erneut am Kreuz sterben, denn das Angesicht Gottes erscheint in allen Notleidenden („Was ihr nicht getan habt einem von diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan“, Mt 25:45). Auch für diese Verantwortung steht die stellvertretende Gottespräsenz in der Gewalt.

Im Folgenden will ich zuerst das Phänomen der Ambivalenz näher erläutern, zum Zweiten dann an die ökumenische Diskussion zum „Gerechten Frieden“ er-

Islam – Gewalt und Gewaltfreiheit

Islam und Gewalt – die Frage, ob sich der Terror des sogenannten Islamischen Staates oder die Gewalttaten von Al Qaida oder Boko Haram islam-theologisch rechtfertigen lassen, ob sie gar im Islam selbst begründet sind, ist *das* Thema der letzten Wochen, vielleicht sogar der letzten Monate und Jahre. So stellte beispielsweise die Zeitschrift „Cicero“ in ihrer Ausgabe von August 2014 die Frage: „Ist der Islam böse?“ Auch wenn hier ein Fragezeichen steht, so ist man eben doch nur ein Fragezeichen entfernt von der Aussage, der Islam sei böse – und nur wenige Zeilen weiter kommt Autor Frank A. Meyer in seinem Beitrag „Islam. Die totalitäre Religion“ dann auch zu diesem Schluss. Er bemüht den berühmten – weil einst vom damaligen Papst Benedikt XVI zitierten – Satz:

Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.

Meyers Schlussfolgerung: Der IS tut eigentlich nur das, worin der Prophet selbst den Muslimen ein Vorbild war. Auch in der „Zeit“ mit ihrer weitaus breiteren Leserschaft liest sich das nicht viel besser: Hier behauptet der palästinensisch-israelische Psychologe Ahmed Mansour in einem Interview (Sadigh, 2014) unwidersprochen, die Inhalte des IS seien im Mainstream-Islam angelegt, den viele Muslime in Deutschland praktizieren. Ebenfalls in der „Zeit“ behauptet Hamed Abdel-Samad (2014): „Dass das religiöse Gesetz das oberste sei, wird nicht nur von Islamisten, sondern von vielen frommen Muslimen akzeptiert.“ Ja, in der Tat, da hat er Recht. Aber die Schlussfolgerung, die er daraus zieht, ist fatal: „Auch deshalb konnte der IS mit wenigen Tausend Kämpfern sogar Millionenstädte erobern.“

Wenn man so denkt, ist es nur folgerichtig, allenthalben die Forderung zu erheben, Muslime müssten sich vom Islamischen Staat distanzieren – man hat die grundsätzliche Nähe von Muslimen zum IS-Terror ja gerade erst herbeizurechtigt. Zweierlei ist hierbei für mich besonders bizarr: Wieso glaubt man, deutsche Muslime stünden jenen Muslimen näher, die Jesiden und Christen verfolgen, statt jenen, die ihnen zur Hilfe eilen und ihnen Unterschlupf gewähren? Denn es sind doch gerade Muslime, die versuchen, dem sogenannten Islamischen Staat das Handwerk zu legen.

Es hat sich scheinbar noch nicht überall herumgesprochen: Beim Kampf gegen den Islamischen Staat handelt es sich *nicht* um einen Kampf zwischen dem Westen und den Muslimen. Schließlich sind es zuallererst sunnitische Araber, die in der Freien Syrischen Armee die IS-Terrorbande in Syrien bekämpfen, sowie sunnitische Kurden und schiitische Araber, welche das im Irak tun. Sie nehmen

Gewalt und Gewaltfreiheit in den Religionen

Schlusswort¹

Im Folgenden sollen vier Punkte angesprochen werden, die für das Thema „Gewalt und Gewaltfreiheit in den Religionen“ als wichtig erscheinen, nämlich: Sprache, Gewalt, Religion und Versöhnung.

1. Sprache

Die Sprache ist das Medium der Selbststeuerung einer Gesellschaft in Einstellung auf befreiende und in Reaktion auf bedrängende Erwartungen der jeweiligen Zeit. Wie wir Sachverhalte artikulieren, ist von größter Bedeutung für die Frage, ob wir ihnen unterliegen, ja verfallen oder ihnen gegenüber unsere Freiheit, Selbständigkeit und Kritik bewahren.

Bundeskanzlerin Merkel sagte gestern zu den Ergebnissen des Klimagipfels in Brüssel: „Mit dem Kompromiss wird Europa ein entscheidender Spieler“ (ZDF-Text 124 vom 24.10.2014). Unterkühlter, undramatischer kann man dieses riesige Szenario einer Klimagebung wohl kaum kommentieren. Man fragt sich bei diesem Verzicht auf eine selbstgerechte Schubsprache und angesichts der Anspielung auf das paulinische Bild vom Wettkampf (1. Korinther 9, 24–27) – ja, sie hat Hintergrund – , was sie eigentlich offen lassen wollte: ob der Spieler Europa den Joker im Ärmel hat, ob er den Torschuss zur Weltmeisterschaft abzieht oder ob er auf der Weltbühne zur tragischen Hamlet-Figur wird. In jedem Falle aber wollte sie sagen: Es ist ein Spiel, das nach anerkannten Regeln abläuft, nicht der letzte Ernst, bei dem unsere Köpfe rollen.

Wenn die Sprache das Medium der Selbststeuerung der Gesellschaft unter Einflüssen der Zeit ist, dann liegt in ihr auch die Vernunft der Gegensteuerung, um zu verhindern, dass unsere Rede zum rhetorischen Wiederholungstäter aktueller Gewaltausbrüche wird. Sollte diese Gegensteuerung darin bestehen, das Wort „gewaltfrei“ vor nahezu jeden Erkenntnis- oder Handlungsvorgang zu setzen, z. B. „Gewaltfreie Gotteserkenntnis in Judentum, Christentum und Islam“? Ich fürchte, wenn wir auf dieses Beschwörungsritual eintreten würden, dann hätten wir bald ein inflatorisches Entwertungsproblem. Besser ist es, die Sprache zu zügeln und

1 Bei diesem Text handelt es sich um eine revidierte Nachschrift einer Bandaufnahme freier Rede, die am 25. Oktober 2014 an der Universität Hamburg vom Verfasser gehalten wurde. Der Beitrag ist auch erschienen in: Maria Eder & Elmar Kuhn (Hrsg.), 25 Jahre Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste. „Akademien in Europa – Traum oder Trauma“. Festschrift. Danube Edition. Bratislava: Veda 2015, S. 205–209.